

## Sulla verità poetica che è superiore alla Storia: Porfirio e la critica filosofica della letteratura

William Franke

---

### Abstract

In questo articolo è presentata la traduzione del saggio di William Franke *Sulla verità poetica che è superiore alla Storia: Porfirio e la critica filosofica della letteratura*, in cui lo studioso americano presenta il metodo ermeneutico degli antichi commentatori di Omero, con particolare riferimento alla critica praticata dal neoplatonico Porfirio, proponendo e auspicando il ritorno ad una modalità interpretativa, detta filosofica o speculativa, anche per la critica contemporanea.

---

### Parole chiave

Ermeneutica, interpretazione, critica filosofica

### Contatti

[lauralucia.rossi@gmail.com](mailto:lauralucia.rossi@gmail.com)

---

## Introduzione

di Laura Lucia Rossi

### Per una critica speculativa

Che cosa pensare dell'appello a un tipo di critica che faccia esplicitamente, e anzi, professamente un uso funzionale, o meglio, strumentale del testo che intende analizzare e commentare? Una critica che non si vergogni di chiamare l'opera che indaga un 'pretesto', che intenda 'usarla' per il proprio processo interpretativo... no, non si tratta dell'ennesima radicalizzazione dell'ultima ora, ma, semplicemente, della critica più antica del mondo.

William Franke, docente di Letteratura Italiana e Comparata e di Studi Religiosi alla Vanderbilt University (Tennessee, USA), ci propone nell'articolo che segue in traduzione un saggio del metodo interpretativo utilizzato dal commentatore greco Porfirio, allievo di Plotino, nel terzo secolo. In particolare, Franke ci presenta l'analisi di un brano tratto dal tredicesimo libro dell'*Odissea*, che Porfirio prende in esame nel *De Antro Nympharum*. Non si tratta di una glossa o di una semplice spiegazione della lettera, bensì di una vera e propria argomentazione filosofica in perfetta linea neoplatonica. Il testo, come un canovaccio, offre, a partire dalla lettera, il terreno per la rivelazione di una verità filosofica superiore.

Benché deliberata, tuttavia, tale procedura ermeneutica è tutt'altro che arbitraria: non ci troviamo di fronte al singolo autore alle prese con una qualche discutibile manipolazione ideologica del testo. L'interprete è piuttosto un tassello intermedio all'interno del continuum della tradizione, la quale quasi auto-poieticamente forgia se stessa e insieme crea il significato e legittima l'interpretazione. L'autore, in questo caso Porfirio, è presen-

te quasi come un mediatore, «l'interprete e il trasmettitore della saggezza accumulata degli antichi» e il suo compito non è altro che di attuare una selezione e poi una applicazione degli insegnamenti filosofici al testo. È in questo senso che dobbiamo intendere il testo come un pretesto: esso si dà come un catalizzatore che permette un impulso verso la rivelazione di verità, fornisce un reticolo che consente di esplorare una dottrina e di avere un contesto generale di interpretazione.

Non è il caso di attribuire ingenuità a Porfirio e agli altri commentatori del suo tempo, presso i quali tale metodo critico è consueto. Essi hanno, infatti, la consapevolezza che questo processo interpretativo sia un processo che va di molto oltre il testo in sé. Tuttavia, per giustificare tale operazione Porfirio e compagni adducono l'autorità di Omero (e come mostra Franke, in seguito, di Virgilio, che va gradualmente a sostituirsi alla figura dell'aedo greco) considerato come saggio onnisciente, fonte di tutta la tradizione.

Tradizione e paradigma, vale la pena sottolinearlo di nuovo, sono le parole chiave: esse sono il vero punto di partenza per la creazione del contenuto; ogni tipo di critica si occupa in fondo, per Franke, di ricondurre l'interpretazione (colmando il divario di informazione) verso le strutture di pensiero della tradizione e del paradigma corrente. Il greco Porfirio si inserisce niente meno che nella tradizione, crea un nuovo tassello (e significativo: lo studioso americano ricorda più volte come il *De antro nympharum* possa a buon diritto essere considerato il primo – quanto meno il primo a giungerci intatto – testo critico della nostra, appunto, tradizione), diventa parte della tradizione stessa che passa con tutto il proprio bagaglio direttamente a quella latina perpetuata da commentatori come Macrobio, i quali però si muovono, d'ora in poi, sotto l'auctoritas di Virgilio.

Quella che ci offre Franke, d'altronde, non è solo una panoramica apologetica della tradizione dei commentari antichi, bensì piuttosto una vera e propria proposta. Lo studioso chiama questo metodo – che ha già personalmente applicato, per esempio nel suo *Dante's Interpretative Journey* sulla *Commedia*, in cui, per parola dello stesso Franke, l'obiettivo era quello di «impiegare il testo come un prisma che irradia da diversi tipi di luce le più ampie questioni teologiche e religiose» – «critica speculativa» o filosofica. Intraprendere un simile approccio significherebbe per Franke avvalersi di tutta la fecondità del rapporto genetico che sussiste tra filosofia, letteratura e critica: l'opera letteraria genera una visione filosofica dal cui grembo scaturisce a sua volta la critica letteraria. Ecco perché rivolgersi ad una critica filosofica non comporta una distorsione quanto semmai un ritorno all'impulso originario della critica.

La visione prima illuminista e poi formalista cui siamo abituati ci rimanda subito all'obiezione circa la soggettività di una tale elaborazione critica, ma Franke invita innanzitutto a chiederci se vi sia realmente all'interno del testo qualcosa che possa definirsi 'suo proprio' e non mutuato dalla tradizione, se non vi sia invece, presente in ogni critica, sempre una struttura esterna. L'apporto – la fecondità di cui abbiamo già detto – che tale metodo critico consente deve farci mettere da parte la chimera dell'oggettività. In fondo, gli esempi di interpretazioni filosofiche che non si sono limitate a cercare il significato del testo al suo interno sono numerosi (tra gli esempi portati dallo studioso, menzioniamo quelle, tra gli altri, di Heidegger e Girard). Se permetteremo al testo «di essere illuminato dall'esterno, dalla luce della tradizione, dal paradigma», non limitandoci a integrare il testo con una informazione accessoria, potremo accedere a quella che Franke definisce «l'elaborazione di una visione della vita valutata in sé stessa» e forse riusciremo in quella necessaria ridifinizione della critica letteraria che il nostro presente post-moderno sembrerebbe richiedere.

## Nota di Traduzione

Tutti i commenti tra parentesi quadre sono della traduttrice.

## Sulla verità poetica che è superiore alla Storia: Porfirio e la critica filosofica della letteratura<sup>1</sup>

William Franke

High at the head a branching olive grows  
And crowns the pointed cliffs with shady boughs.  
A cavern pleasant, though involved in night,  
Beneath it lies, the Naiades delight:  
Where bowls and urns of workmanship divine  
And massy beams in native marble shine;  
On which the Nymphs amazing webs display,  
Of purple hue and exquisite array,  
The busy bees within the urns secure  
Honey delicious, and like nectar pure.  
Perpetual waters through the grotto glide,  
A lofty gate unfolds on either side;  
That to the north is pervious to mankind:  
The sacred south t'immortals is consign'd.<sup>2</sup>

(*Odissea*, XIII, vv.102-104)

### I

La critica letteraria, specialmente se praticata da filosofi, può diventare una disciplina speculativa, di fatto, una branca peculiare della filosofia.

<sup>1</sup> Questo saggio è stato esposto come lezione universitaria presso il Dipartimento di Filologia Classica all'Università di Salisburgo il 14 maggio 2007. Ringrazio il professor Thomas Schirren per il suo invito e per i suoi perspicaci commenti.

<sup>2</sup> Porphyry, *On the Cave of the Nymphs*, trad. inglese di Thomas Taylor, Neill and Co. Ltd, Edinburgh, 1917, p. 1. I numeri riferiti a questa traduzione non riguardano le pagine ma le diciotto sezioni nelle quali è diviso il testo. Confronto anche la traduzione di Robert Lamberton in Porfirio, *The Cave of the Nymphs*, Station Hill, Barrytown, N.Y., 1983. Cit. dal testo greco curato da Augustus Nauk, *Porphyrius Philosophicus. Platonicus Opusculus Selecta*, Teubner, Lipsia, 1963. Si può accedere alle versioni online del testo greco e della traduzione inglese di Taylor ai seguenti indirizzi: [http://www.porphyrus.it:8080/docs/texts/porfirio/de\\_antro\\_nympharum.pdf](http://www.porphyrus.it:8080/docs/texts/porfirio/de_antro_nympharum.pdf) [http://www.tertullian.org/fathers/porphyry\\_cave\\_of\\_nymphs\\_02\\_translation.htm](http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_cave_of_nymphs_02_translation.htm) [«In capo al porto vi è un olivo dalle ampie foglie;/vicino è un antro amabile, oscuro,/sacro alle Ninfe chiamate Naiadi;/in esso sono crateri e anfore/di pietra; lì le api ripongono il miele./E vi sono alti telai di pietra, dove le Ninfe/tessono manti purpurei, meraviglia a vedersi;/qui scorrono acque perenni; due porte vi sono,/una, volta a Borea, è la discesa per gli uomini,/l'altra, invece, che si volge a Noto, è per gli dei e non la/varcano gli uomini, ma è il cammino degli immortali.» Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano, 2006 (prima ed. 1986), §1, p. 37. A differenza del traduzione inglese citata dall'autore, il testo in questa edizione italiana è suddiviso in 36 paragrafi. Porfirio cita direttamente il passo omerico proprio all'inizio della sua trattazione].

Similmente, il florido campo Letteratura e Religione offre esempi di riflessione sulla letteratura che potenzialmente costituiscono una teologia speculativa. Questi particolari stili di critica mostrano come l'interpretazione della letteratura possa essere un modo, talvolta uno dei modi più sottili e profondi, per riflettere bene sui problemi fondamentali della filosofia, così come per contemplare i misteri della religione e le rivelazioni della teologia. È questo il tipo di critica all'interno del quale vorrei inscrivere le mie interpretazioni della letteratura poetica.<sup>3</sup> In ciò che segue, mi prefiggo di dimostrare l'avvincente potenza di una tale critica speculativa.

Il modello primario e sempre stupefacente per questo tipo di lettura speculativamente filosofica e teologica della letteratura è *L'antro delle ninfe* (*De antro nympharum*) di Porfirio. Porfirio riesce a esporre una filosofia religiosa completa, la sua versione della filosofia del Neoplatonismo, nel corso del commento sull'antro descritto nel tredicesimo libro dell'*Odissea* come ubicato vicino al porto di Forco a Itaca. È qui che Odisseo viene adagiato e lasciato privo di sensi con il tesoro accumulato dai marinai Feaci che finalmente lo riconsegnano in salvo alla sua terra natale. Porfirio vede un processo di trasmigrazione delle anime che ritornano ai corpi, ai quali saranno congiunte per il lasso di tempo di una vita, come simbolicamente rappresentato dalla descrizione di Omero della grotta – specificatamente nella filatura dei drappi di carne sui bagnati e rocciosi «telai» che sono le stalagmiti della caverna. Questo processo, che era insegnato da Platone e descritto in dettaglio nel mito di Er nella conclusione della *Repubblica* (alla fine del X libro), riporta le anime all'esistenza incarnata quando sono fredde e bagnate, o le spedisce nella direzione opposta, liberandole dai corpi, riscaldandole con ardore verso il divino – cosa che riesce meglio quando sono asciutte.

Porfirio interpreta i telai di roccia<sup>4</sup> nella grotta come le ossa del corpo umano attorno alle quali la stoffa di colore purpureo-marino della loro carne e del loro sangue è tessuto. Le ossa sono coperte di carne e sangue mentre l'anima è vestita nell'indumento del corpo. Il mare che si infrange coprendo queste strutture di pietra nella caverna suggerisce il processo dell'incarnazione come una ri-vestizione dello spirito con la carne. La natura della grotta è così percepita alla luce della metempsicosi e della ridiscesa delle anime nei corpi secondo la dottrina platonica. La dottrina appare come trasmessa più direttamente nella seconda metà del secondo secolo dal pitagorico Numenio.<sup>5</sup> Anche Eraclito è menzionato<sup>6</sup> come fonte per la teoria. È citato specificatamente quando dice che «It is a delight, or rather a death, for souls to become wet» (Fr. B 77, D-K), e «We live their deaths while they live our deaths» (Fr B 62, D-K).<sup>7</sup> L'umidità in questo caso è spiegata, secondo certe diffuse dottrine mediche, come un agente che spinge le anime a discendere in terra e diventare incarnate. Ciò è l'inverso del modo in cui i corpi celesti attingono umidità per se stessi, il sole dal mare, la lu-

---

<sup>3</sup> Le mie letture di Dante, per esempio, in William Franke, *Dante's Interpretive Journey*, University of Chicago Press, Chicago, 1996, sono allo stesso tempo meditazioni su problemi filosofici e teologici che ritengo siano illuminati da suo poema *La Divina Commedia*. Il mio proposito non è semplicemente di spiegare il testo di Dante, ma proprio soprattutto di impiegare il testo come un prisma che irradia di diversi tipi di luce le più ampie questioni teologiche e religiose.

<sup>4</sup> Porphyry, *On the Cave of the Nymphs*, cit., sez. 6, cfr gr.: ἴστοι λίθοι περιμήκεες [v. Porfirio, *L'antro delle ninfe*, cit., § 14]

<sup>5</sup> Ivi, sez. 4, 10, 16 [Porfirio, *L'antro dell ninfe*, cit., § 10, 21, 34].

<sup>6</sup> Ivi, sez. 4 [Porfirio, *L'antro dell ninfe*, cit., § 10].

<sup>7</sup> Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cura di Walther Kranz, Weidmann, Zurigo, 1951, vol. 1 [«Anche Eraclito dice che per le anime è piacere o morte diventare umide»; «Immortali mortali, mortali immortali, la vita di questi è la morte di quelli, la morte di questi è la vita di quelli.» Da *I presocratici – Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano, 2006, Fr B 62, p. 359 e B77, p. 355].

na dai fiumi, le stelle dalla terra – secondo la dottrina stoica. Queste sono, dunque, alcune delle fonti principali dell'eclittica filosofia attribuita da Porfirio a Omero.

Porfirio comincia sostenendo che la descrizione di Omero non sia tratta da informazioni storiche (οὐ καθ' ἱστορίαν παρειληφώς μνήμην), annotando che, secondo Cronio (un pitagorico molto vicino a Numenio), coloro che hanno descritto l'isola non fanno menzione della caverna. Né tuttavia ritiene che la descrizione di Omero possa essere intesa come una fabbricazione poetica, dal momento che ciò minerebbe la sua credibilità agli occhi del genere umano e quella certamente non può essere stata l'intenzione di Omero. Va perciò inteso come un'oscura rivelazione di una verità filosofica e teologica di un ordine superiore alla mera storia. Come Porfirio fa notare, nelle tradizioni che cita e cui allude, le caverne sono luoghi consacrati e pieni della saggezza degli antichi. C'è inoltre una certa base storica, dopotutto, nei più accurati scrittori geografici, come Artemidoro di Efeso, che nomina un porto chiamato «Forco» con una grotta sulla sua riva. Ma ciò non è importante in sé. Perché Porfirio comprende che Omero è un poeta didattico che «sotto il velo dell'allegoria nasconde una significazione misteriosa» (ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι). Così Porfirio prende una terza via tra l'accuratezza storica e letterale e la pura invenzione poetica. Utilizza la descrizione poetica per esprimere in maniera oscura (αἰνίττεται) il misterioso significato. Questo metodo aiuta a prestar fede a rivelazioni che altrimenti sarebbero troppo incredibili per essere credute dalle menti umani troppo terrene ed ingombrate dalla materia.

Le oscurità del racconto di Omero sono ciò che impediscono che esso venga letto facilmente e sia goduto in quanto pura finzione poetica. Gli ostacoli e le assurdità incorporate nella descrizione, secondo Porfirio, richiedono un'esegesi di tipo superiore e cioè un'interpretazione filosofica del testo, che egli si assume il compito di fornire: «Hence, since this narration is full of such obscurities it can neither be a fiction casually devised for the purpose of procuring delight, nor an exposition of a topical history; but something allegorical must be indicated in it by the poet who likewise mystically places an olive near the cave. All which particulars the ancients thought very laborious to investigate and unfold; and we, with their assistance, shall now endeavour to develop the secret meaning of the allegory».<sup>8</sup> La grotta stessa, come è chiarito attraverso tutta questa tradizione degli antichi, è un simbolo di oscurità e rilevanza. È incastrata nelle tenebre della terra. Tuttavia la grotta, come tutta la materia, partecipa anche della forma. È perciò bella e incantevole esternamente, anche se rimane oscura nei suoi meandri. Porfirio fa notare che le caverne sono state luoghi privilegiati di riti religiosi e misteri sin dagli antichi culti di Zoroastro e Mitra. Sono dedicate soprattutto alla terra e alle divinità sotterranee, così come alle Naiadi o alle ninfe delle fontane a causa della loro acqua stillante. Le grotte sono simboli di natura generata sensibile e di poteri invisibili, occulti. Il mondo stesso era concepito come una caverna dai Pitagorici, da Empedocle e da Platone, per esempio, nel VII libro della *Repubblica*.

Il valore simbolico generale della caverna ha, infatti, nell'analisi di Porfirio un duplice aspetto: essa sta per il mondo sensibile della generazione, ma anche per il mondo intellegibile, che è invisibile, come i meandri della grotta e solido come la sua pietra. Inoltre Porfirio sottolinea l'ambiguo valore simbolico delle caverne: 1) in quanto forma scura materiale e resistente, esse denotano il cosmo sensibile ma 2) in quanto solide e permanenti sono simboli dell'immutabile universo noetico. In entrambi i casi si presuppone che la dottrina generale

---

<sup>8</sup> Porphyry, *On the Cave of the Nymphs*, cit. (sez. 1) [«Poiché la narrazione è ricca di tali oscurità, non si tratta di una finzione poetica composta casualmente per affascinare l'anima del lettore e non è nemmeno la descrizione di un luogo reale, ma il poeta cela in essa una allegoria, e aggiunge misticamente presso l'antro anche una pianta di olivo. Rintracciare il significato di tutti questi misteri e svelarlo, anche dagli antichi era considerato un compito faticoso e noi con il loro aiuto e con le nostre capacità cercheremo ora di scoprirlo». Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., § 4].

(derivata da Numenio) delle anime o spirito nell'universo, incarnate o disincarnate, venga codificata nella descrizione della grotta di Omero. Le anime che cadono nei corpi si allietano nella morte, diventano bagnate dall'umidità del cosmo materiale. Di conseguenza, questa particolare grotta in Omero è per Porfirio simbolo di un'essenza sensibile più che di una intellegibile a causa della sua acqua continuamente sgorgante: questo flusso verso il basso indica una discesa nella generazione piuttosto che un'immutabile forma intellegibile.<sup>9</sup>

Un simile accenno si trova anche nei riferimenti nei versi di Omero alle api e al miele. Il miele nella tradizione filosofica è noto per preservare le sostanze dalla corruzione. È perciò un simbolo di morte – e quindi di un rigenerativo mondo mortale. È anche purgativo come l'acqua, che coopera nel lavoro di generazione. Il miele è, inoltre, un'immagine per il piacere della procreazione, per la dolcezza del sesso. Similmente le api e i favi sono documentati nella cultura e nella tradizione da cui Porfirio li trae come simboli di generazione feconda.

I due varchi, uno all'estremità sud, l'altro a quella nord della caverna, sono destinati rispettivamente all'ascesa delle anime al cielo e alla loro discesa nel mondo generativo. Essi corrispondono al Cancro e al Capricorno e ai venti del nord e del sud. Le anime che scendono dalle sfere celesti, lasciando la Via Lattea nel loro percorso verso la generazione, sono nutrite dalla dolcezza del latte e del miele.

Il passaggio tra questi due mondi ha un duplice aspetto, dal momento che può passare da entrambe le direzioni: il vento del nord è freddo e congela le anime nella stretta della γένεσις o generazione, nella quale discendono e cadono. Il vento del sud scalda le anime spingendole indietro verso il divino – esso le disgrega in entità separate e le riassorbe nuovamente nell'Uno-Tutto. Questa visione interamente platonica del mondo è governata da polarità diadiche quali: noetico versus sensibile, stelle versus pianeti, mortale versus immortale. Lungo queste linee, Porfirio trova un dualismo platonico di base anche nel doppio accesso alla grotta delle ninfe. L'universo spirituale è il regno dell'unità, mentre il mondo naturale è fondato sull'alterità e sulla dualità.

Presso la grotta, il simbolo del mondo, cresce un ulivo, simbolo della «pensosità del dio». Sacro ad Atena, che scaturì come un pensiero dalla testa di Zeus, l'olivo rammenta così che il mondo è deliberatamente prodotto da Dio: esso è *creato*. Quest'idea incarna la dottrina platonica della trascendenza divina e della creazione deliberata dell'universo per volontà e opera di un demiurgo; ciò contraddice la dottrina aristotelica dell'eternità dell'universo. Questa scelta delle tradizioni evidenzia l'arbitrio interpretativo che opera nel selezionare e nell'adattare gli insegnamenti filosofici al testo poetico. E tuttavia queste interpretazioni non sono arbitrarie e soggettive – esse si reggono e sono convalidate col suffragio della tradizione. La tradizione ha una vita propria che sostiene e crea significato. Porfirio profila se stesso costantemente come l'interprete e il trasmettitore della saggezza accumulata degli antichi.

Sulla base delle «testimonies from ancient philosophers and theologians»,<sup>10</sup> Porfirio spiega il testo di Omero come oscuramente indicante la rigenerazione delle anime, che sono state liberate e circolano in cielo, di nuovo nei corpi e nel ciclo della vita sulla terra. Egli conclude che solo la conoscenza omninclusiva ed enciclopedica di comprovate verità filosofiche e teologiche di Omero gli avrebbe permesso di creare una descrizione così riccamente oscura della grotta, una descrizione che fosse effettivamente caricata di elevata sapienza filosofica e di verità teologica espresse allegoricamente.

Sottostante a questo effetto psicologico è il fatto che le nostre menti lavorano per paradigmi. Il passo letterario, con le sue descrizioni concrete, è considerato come se alludesse a un processo metafisico più ampio che opera nell'universo come un tutto – nello specifico, la dottrina neoplatonica della trasmigrazione delle anime. Una volta che questo ampio quadro è

---

<sup>9</sup> Ivi, sez. 4 [Porfirio, *L'antro dell ninfe*, cit., § 9].

<sup>10</sup> Ivi, sez. 14 [«Esempi di antichi filosofi e teologi». Porfirio, *L'antro dell ninfe*, cit., § 31].

stato ricavato dalla poesia dalle sistematiche spiegazioni di Porfirio, la visione sintetica, compressa nell'immagine metaforica della grotta, prende vita. Il pensiero immaginativo in particolare implica dei paradigmi e la critica filosofica può aiutare a supplire alle strutture di pensiero che sono presupposte, ma non presenti in maniera pienamente esplicita. Certamente ogni critica tenta di supplire a queste informazioni sui fondamenti intellettuali di un mondo rappresentato, ma per la critica filosofica non costituiscono soltanto informazioni supplementari. Questa conoscenza non è meramente uno strumento per delucidare il testo, bensì può essere l'elaborazione originale di una visione della vita che sia valutata in se stessa. La rivelazione di questa verità superiore è fatta all'interno della spinta e del proposito principali dell'opera letteraria.

Si consideri un esempio di come Porfirio ricami e forse esageri alcuni aspetti del testo di Omero. Leggendo da filosofo platonico, Porfirio considera l'accecamento di Polifemo come rappresentazione, in realtà, di un tentato suicidio: lo legge come un tentativo di Odisseo di liberarsi dalla rozzezza e dalla materialità del corpo o, in altre parole, della natura che conosce soltanto la vista mono-dimensionale dei sensi. La visione spirituale dell'anima, per contrasto, ha almeno due occhi: uno per la materia e uno per lo spirito. Ciò potrebbe sembrare esageratamente forzato. Tuttavia riecheggia con la persistente tematica di una lotta per non arrendersi alla vita che è cruciale nell'intero poema.

Odisseo è ripetutamente tentato di commettere suicidio, e gli errori compiuti dai suoi uomini, infine nel loro divorare i buoi del Sole, sono figurati precisamente come scelte di morte. Da qui la minaccia di Helios, il Sole, di scegliere egli stesso la morte e di dare piuttosto la propria luce al regno degli inferi (*Odissea*, libro XII, vv. 382-383). Questa interpretazione di Odisseo che sceglie una vita superiore è effettivamente irresistibile all'interno del contesto più ampio del poema, così come della filosofia platonica al di fuori del poema.<sup>11</sup>

## II

L'opera di Porfirio sulla grotta delle ninfe appartiene a una tradizione che interpreta Omero come teologo che è presente già in Aristotele e nei filosofi pre-socratici.<sup>12</sup> È pienamente sviluppata nella tradizione neoplatonica, nella quale il poeta era visto primariamente e principalmente come un filosofo, un saggio, e un teologo. Longino scrisse un trattato andato perduto *Omero era un filosofo?* e si suppone che Porfirio abbia composto un'opera *Sulla filosofia di Omero* (Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας). Un'altra opera dal titolo *La vita e la poesia di Omero* dello Pseudo-Plutarco rivela pure lo stesso assunto di fondo.<sup>13</sup> L'idea che Omero fosse un filosofo è avanzata esplicitamente da un Eraclito, autore delle *Homericae Allegoriae*, e si trova

---

<sup>11</sup> Anche Aristotele, naturalmente, riconosceva la poesia come «più filosofica» e «superiore (σπουδαιότερον) alla storia» perché esprime «l'universale» (*Poetica*, IX). Porfirio sta estrapolando una versione di questo principio, in effetti conferendo a «l'universale» un senso che enfatizza la trascendenza metafisica e teologica. Questa non è certo l'intenzione di Aristotele nel passo, in cui spiega «By the universal I mean how a person of a certain type on occasion will speak or act, according to the law of probability or necessity; and it is this universality at which poetry aims in the names she attaches to the personages». Trad. ingl. S. H. Butcher [«È universale il fatto che a una persona di una certa qualità capitò di dire o di fare cose di una certa qualità, secondo verosimiglianza o necessità, il che persegue la poesia, imponendo poi i nomi». Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Lanza, BUR, Milano, 2001<sup>15</sup>, p. 147].

<sup>12</sup> Cfr. Robert Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, University of California Press, Berkeley, 1986.

<sup>13</sup> Pseudo-Plutarco, *The Life and Poetry of Homer*, in *Opera*, a cura di F. Dübner, Didot, Parigi, 1855-1857, 5 voll.; ripubblicato nuovamente in *Moralia* di G. N. Bernardakis, Geubner, Lipsia, 1986, vol. 7.



esemplarmente in Strabone, Seneca, Massimo di Tira e altri.<sup>14</sup> La letteratura, secondo questa visione, comincia come rivelazione di una sublime saggezza filosofica e anche di una verità divina. I testi interpretativi, dunque, servono a rammentarci di come i commentari emergano inizialmente dal grembo della filosofia.

Nella tradizione del commentario, contraddizioni e ironie indicano ‘un altro’ significato (allegorico) al di là di ciò che il testo dice. Il significato di superficie è sovvertito, come insiste particolarmente Pépin. Diventa dunque necessario distillare il vero significato oltre ciò che esso dice effettivamente. Il testo diventa un *pretesto* per esporre una dottrina e presentare un contesto generale di interpretazione. Sotto questo aspetto, lo scopo di una tal sorta di critica è più ampio della critica letteraria come è oggi abitualmente intesa. Lamberton scrive che il metodo di Porfirio è «devastating for the traditional (or more accurately the ‘Enlightenment’) model of the relationship of reader and text».<sup>15</sup>

Il testo poetico, affrontato con questo metodo, serve da reticolo per complesse esposizioni dottrinali che in nessun modo fanno parte dell’esperienza della lettura della poesia, ma sono piuttosto parte di un sistema dell’universo che si supponeva che forse tutti i tipi di ricerca di saggezza – tanto in poesia quanto in filosofia – dovessero, in definitiva, cercare. L’intento complessivo della poesia è di illuminare la natura e i misteri dell’universo. Il testo poetico codifica questi misteri. Il suo significato deve dunque essere trovato nell’ordine della conoscenza integrata nel testo così come si materializza in una data esperienza di lettura; esso non è esaurito da nessun contenuto oggettivamente racchiuso all’interno del testo. Come impariamo successivamente dalla tradizione speculativa ermeneutica di Dilthey, Heidegger e Gadamer, la proiezione del significato in ogni nuovo contesto storico da parte dei lettori deve, del resto, essere considerata come costitutiva del testo, che non è ontologicamente indipendente dal suo essere letto, ma subisce un «aumento di essere» («Zuwachs an Sein») grazie alle sue interpretazioni attraverso le varie epoche.<sup>16</sup> Questo aumento proietta il significato dei testi tradizionali ben oltre l’intento originale degli autori.

Naturalmente Porfirio attribuisce a Omero una conoscenza cosciente della filosofia e il proposito di veicolarla in una maniera velata.<sup>17</sup> Questo assunto, tuttavia, non è necessario per la fruttuosità del suo tipo di lettura. Senza attribuire conoscenza o proposito a Omero, possiamo nondimeno recepire e celebrare il significato che matura al testo attraverso la storia delle letture, incluse le interpretazioni neoplatoniche. Di conseguenza noi non postuliamo nessun significato originario, ma vediamo il significato del testo come completamente storico e così come è stato arricchito nel corso della storia dell’interpretazione. Il testo invita e cagiona pensieri che si estendono oltre i suoi significati originari: il suo fondo iniziale di idee e immagini può essere accresciuto senza limite da associazioni adeguate, risonanza, e connessioni in ulteriori contesti storici.

Infatti, i commentari allegorici alla maniera di Porfirio guidano la ricezione del testo di Omero per tutta la sua storia successiva. Trasmessa attraverso i neoplatonici latini, l’esegesi filosofica di Omero come saggio teologo ha condotto a fiorenti letture mistico-allegoriche.

---

<sup>14</sup> Jean Pépin, *Porphyre, Exégète d’Homère*, in *Porphyre. Entretiens sur l’antiquité classique* 12, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Geneva, 1965, pp. 235 e ss.

<sup>15</sup> Robert Lamberton, *Homer the Theologian*, cit., p. 3 [«Devastante per il modello tradizionale (o, più esattamente, illuminista) del rapporto tra il lettore e il testo»].

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960 [Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Fabbri, Milano, 1972].

<sup>17</sup> Vico, in *La Scienza nuova* (1725), libro V, inizia a rifiutare questa idea tradizionale. Tuttavia concepisce «la filosofia» come una riflessione naturale appartenente a uno stadio recente del ciclo della storia e non come un’intuizione originaria, metaforica della verità, che è più lo stile di saggezza filosofica attribuito a Omero dai neoplatonici.

Queste letture si riferiscono non solo ai testi ma alle storie trasmesse anche, evidentemente, nel ricorrere della tradizione orale (vedi Lamberton). Altresì l'indisponibilità dei testi di Omero attraverso molta parte del Medioevo ha aiutato a rendere questa immagine dello scopo e del significato di Omero plausibile. I commentari neoplatonici come quello di Porfirio forniscono, in effetti, l'«anello mancante» che ci dà la nozione del simbolismo esoterico della tradizione epica che può essere tracciata sino a William Blake e ai suoi poemi profetici nel diciottesimo secolo.<sup>18</sup>

In qualità di primo testo intatto che serve da anello in questa catena di trasmissione, il *De antro nympharum* ha un certo diritto di essere considerato il primo esempio di critica letteraria. Tale distinzione renderebbe questo tipo di lettura filosofica la radice piuttosto che un germoglio della critica come è più comunemente praticata oggi. Secondo Robert Lamberton, il saggio di Porfirio «can make a credible claim to be the oldest piece of literary criticism to survive essentially intact to our own time».<sup>19</sup> In quanto tale, il *De antro nympharum* di Porfirio è di grande interesse nel suo suggerire che l'interpretazione filosofica della letteratura non è solo una qualche corruzione moderna dell'arte della critica, ma piuttosto giace molto vicino all'impulso originario dal quale scaturisce la critica letteraria. Certamente qualcuno potrebbe ancora far presente che la Roma ellenistica di Porfirio nel tardo terzo secolo dopo Cristo era lontanissima dalle fonti originarie della tradizione classica, e così sostenere che questa sorta di riflessione filosofica super-sofisticata sui testi letterari è tipicamente – e in questo caso archetipicamente – il prodotto di una cultura decadente. Ma l'interesse intrinseco e l'esigenza di questo tipo di pensiero e di lettura può, tuttavia, essere inferito dal saggio di Porfirio in modi altamente pertinenti al presente, e particolarmente al presente clima di cultura cosiddetto «postmoderno», con la ridefinizione della critica letteraria che esso chiede.

Il saggio di Porfirio è cruciale per definire quel che un accesso specificatamente filosofico alla letteratura implica nella forma in cui tale interpretazione è stata praticata in tempi premoderni sin dall'antichità. Porfirio stesso si riferisce ampiamente al pitagorico Numenio della seconda metà del secondo secolo che Lamberton definisce «the earliest identifiable figure of importance in the history of the Neoplatonists' conception of the meaning of Homer.»<sup>20</sup> Ma la nostra conoscenza di Numenio dipende quasi completamente da ciò che Porfirio registra riguardo a lui e gli attribuisce. Porfirio è lontano dall'essere l'inventore dell'interpretazione filosofica della letteratura, tuttavia la vediamo per la prima volta pienamente documentata nelle sue opere. Varrà dunque la pena, prima di dare un'occhiata agli sviluppi successivi di tale critica filosofica della letteratura, di sondare l'idea che Porfirio possiede della motivazione e della giustificazione di una lettura filosofica della letteratura.

Commentatori quali Joseph Bidez hanno ritenuto che Porfirio abbia scritto il suo saggio *De antro nympharum* nell'ultima fase della sua carriera, in ogni caso dopo il suo trasferimento a Roma per studiare con Plotino nel 262, in parte perché è così ovviamente in contrasto con il suo *Quaestionum Homericarum*.<sup>21</sup> L'interpretazione allegorica della grotta nel *De antro nympharum* è altamente filosofica e spiega le dottrine neoplatoniche utilizzando il testo omerico come un

---

<sup>18</sup> Vedi, per esempio, Kathleen Raine, *Blake and Tradition*, Routledge, New York, 2002 [1968], 2 voll. Vedi inoltre, Kathleen Raine sulla riflessione di Thomas Taylor di *Platonism to the Romantics* in Kathleen Raine e George Mills Harper, *Thomas Taylor the Platonist. Selected Writings*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1969, 8 voll.

<sup>19</sup> Robert Lamberton, *Homer the Theologian*, cit., p. 3 [«Può pretendere con plausibilità di essere la più antica opera di critica letteraria a sopravvivere essenzialmente intatta fino ai nostri tempi»].

<sup>20</sup> Ivi, p. 54 [«La prima figura di rilievo che sia identificabile nella storia della concezione Neoplatonica del significato di Omero.»].

<sup>21</sup> Joseph Bidez, *Vie de Porphyre: La philosophie néoplatonicien*, Georg Olms, Hildesheim, 1964 [1913]. Bidez segue Hermann Schrader nella sua edizione del *Questionum Homericarum ad Iliadem / Odysseam Reliquiae*, Teubner, Lipsia, 1880-90.

pretesto, attribuendogli significati mistici nascosti che presumibilmente richiedono spiegazioni nei termini di teorie esterne per essere compresi. Le *Quaestionum Homericarum*, così come sono state ricostruite dagli scoliasti, seguono il metodo filologico, specialmente di Aristarco di Alessandria, e tentano di spiegare Omero nei suoi propri termini «Homer in many things interprets his own meaning» (ὡς αὐτὸς μὲν ἑαυτὸν τὰ πολλὰ Ὅμηρος ἐξηγεῖται).<sup>22</sup>

Lamberton fa notare che questo metodo darà infine origine al principio luterano dell'interpretazione della Scrittura attraverso la sola Scrittura (*scriptura sui ipsius interpretis*).<sup>23</sup> È un principio cardinale della moderna filologia, che si sarebbe realizzato completamente tra gli umanisti del Rinascimento, il quale principio concepisce il testo come un sistema chiuso e auto-esplicativo. Il commentatore deve solo rendere esplicito il messaggio che è immanente all'interno del testo e non porta niente da fuori di esso. Fare altrimenti sarebbe commettere il peccato interpretativo originario di irrilevanza e soggettività, di far dire al testo qualcosa di diverso da ciò che dice – facendogli dire ciò che l'interprete vuole dire. Tuttavia ci sono alcune ragioni, che difficilmente possono essere rifiutate, per affermare la necessità di permettere al testo di essere illuminato dall'esterno, dalla luce della 'tradizione', per usare i termini consueti dell'approccio cattolico all'ermeneutica scritturale.

Così in Porfirio abbiamo già un'attitudine filologica posta accanto a quella filosofica. La divergenza tra l'approccio filologico e quello filosofico alla letteratura è maggiormente rappresentata nella biforcazione del suo studio su Omero nelle *Quaestionum Homericarum* e nel *De antro nympharum*. La questione omerica riguardante l'identità storica del poeta (o dei poeti) dell'*Iliade* e dell'*Odisea* persiste ancora oggi come la questione filologica per eccellenza. Inoltre, su tale questione, c'è una tradizione continua di dibattito da Aristotele a Porfirio.<sup>24</sup>

Proprio sin dall'inizio della tradizione, quindi, il metodo filologico è intrecciato con un approccio filosofico che trova nelle sue contraddizioni e nelle difficoltà del senso letterale un'occasione e un'esigenza per andare al di fuori di esso. Si accetta che il testo abbia significati che richiedono una spiegazione in termini introdotti dalla metafisica o dalla fisica o dalla religione – in ogni caso da una sfera diversa da ciò che è esplicitamente immanente all'interno del testo stesso. Il testo è dunque visto come un veicolo di ricerca per una verità di portata molto maggiore. Esso ha il suo *telos* al di fuori e richiede un'interpretazione filosofica per raggiungere il suo pieno significato. La questione è stata accanitamente discussa nell'antichità.

Lamberton argomenta che le due attitudini non sono necessariamente successive in Porfirio, corrispondenti alla sua carriera prima e dopo l'incontro con Plotino. Anche nelle *Quaestionum Homericarum*, Porfirio presume che Omero fosse un filosofo (ῥητέον δὲ ὅτι φιλοσοφεῖ Ὅμηρος).<sup>25</sup>

Porfirio mostra, inoltre, sensibilità alla tensione tra i modi allegorizzanti e i modi letterarizzanti di interpretare in un passo di un'altra opera – *Sullo Stige* – che è citato dal dossografo Stobeo:<sup>26</sup>

The poet's thought is not, as one might think, easily grasped, for all the ancients expressed matters concerning the gods and δαίμονες through riddles, but Homer went to even greater lengths to keep these things hidden and re-

<sup>22</sup> Porphyry, *Quaestionum Homericarum liber I*, a cura di A. R. Sodano, Biannini, Napoli, 1970, p. 1.12-14 [«Omero in molti punti interpreta il proprio stesso significato»].

<sup>23</sup> Robert Lamberton, *Homer the Theologian*, cit., p. 109.

<sup>24</sup> Cfr. Lamberton, *Homer the Theologian*, cit., p. 112.

<sup>25</sup> Citato da Lamberton, *ivi*, p. 113.

<sup>26</sup> Ioannes Stobaeus, *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*, August Meinecke Teubner, Leipzig, 1860-64, 2.1.19.

frained from speaking of them directly but rather used those things he did say to reveal other things beyond their obvious meanings. Of those who have undertaken to develop and expound those things he expressed through secondary meanings, the Pythagorean Cronius seems to have accomplished the task most ably, but on the whole he fits extraneous material to the texts in question since he is unable to apply Homer's own, and he has not endeavored to accommodate his ideas to the poet's words but rather to accommodate the poet to his own ideas.<sup>27</sup>

Qui il senso originalmente inteso del testo di Omero sembra delimitare ciò che potrebbe essere appropriatamente detto del modo dell'applicazione interpretativa riguardo a esso.

Nonostante la biforcazione tra esgesi allegorica e verità storico-letteraria, Porfirio rifiuta la loro incompatibilità che era spesso stata sostenuta dagli esegeti contemporanei e precedenti. Platonisti medi come Celso, insieme ad Eraclito l'Allegorista e lo Pseudo-Longino, o l'autore del trattato *Sul Sublime*, espressero preoccupazione che il testo letterale dei miti fosse indecente o empio e ritennero che una tale lettura allegorica fosse necessaria per evitare di ascrivere tali trasgressioni morali a un poeta prestigioso quale Omero. Jean Pépin sostiene che Porfirio si distingue rifiutando l'idea che il senso letterale possa screditare il poeta o il poema: «It appears therefore that Porphyry, commenting on Homer or Plato, saw no incompatibility between the allegorical exploitation of a story or of a description and its historical exactness, that on the contrary he held fast to the validity of the literal sense as presupposed for the best grounding of ulterior symbolic sense» («Il apparaît donc que Porphyre, commentant Homère ou Platon, ne voyait pas d'incompatibilité entre l'exploitation allégorique d'un récit ou d'une description et son exactitude historique, qu'il tenait au contraire la validité du sens littéral préalable pour la meilleure assise du sens symbolique ultérieure . . . »).<sup>28</sup> In questo modo Pépin insiste che Porfirio non esclude né sminuisce il valore storico di una narrazione che è interpretata per il suo significato allegorico.

L'abilità di Porfirio nel riconoscere il testo e l'intento proprio di Omero, così come i suoi limiti di fronte a coloro che lo interpretano, corrispondono al suo apprezzamento per il senso letterale.

Abbiamo precedentemente sottolineato che Porfirio vuole rifiutare una scelta alternativa tra la storicità della grotta o il suo essere stata prodotta da una licenza poetica, una «finzione poetica composta casualmente per il nostro diletto». Per lui, essa ha piuttosto un significato misterioso in quanto effettivo santuario antico già rivestito di un significato simbolico anche prima di Omero. Egli mette l'accento sul fatto che gli antichi le caverne come simboli

---

<sup>27</sup> Traduzione ingl. di Lamberton, *Homer the Theologian*, cit., p. 113. [«L'opinione del poeta non è, come qualcuno potrebbe pensare, facile da capire. Tutti gli antichi, infatti, hanno espresso sotto forma di enigmi ciò che riguarda gli dèi e i demoni, ma Omero ha reso ciò ancor più oscuro, parlandone non direttamente, bensì servendosi dei racconti per mostrare altre cose. Tra coloro che hanno tentato di spiegare ciò che egli ha narrato in maniera allegorica, il pitagorico Cronio, pur sembrando averlo fatto nel modo più abile, nondimeno nella maggior parte dei casi adatta altri elementi agli argomenti proposti, non potendo farlo con quelli di Omero, e non si è sforzato di accostare le proprie opinioni a quelle del poeta, ma ha cercato in tutti i modi di tirare il poeta verso le proprie.» Questa versione italiana è tratta da Porfirio, *Sullo Stige*, a cura di C. Castelletti, Bompiani, Milano, 2006, FR.1 [=372 F Smith]Stob. II, 1, 32 (II 14, 9-15, 3 Waschm.).]

<sup>28</sup> Jean Pépin, "Porphyre, Exégète d'Homère," in *Porphyre. Entretiens sur l'antiquité classique* 12, op. cit., p. 240 [«Sembra dunque che Porfirio, nel commentare Omero o Platone, non vedesse incompatibilità tra lo sfruttamento allegorico di una storia o di una descrizione e la sua esattezza storica, che, al contrario, egli teneva saldamente alla validità del senso letterale come presupposto di una migliore base per un ulteriore significato simbolico»].

dell'universo e le usavano per rituali religiosi. Così il livello storico della grotta viene posto ma l'attenzione è rivolta al suo significato simbolico piuttosto che alla sua descrizione geograficamente letterale. Omero non sta puramente inventando, ma piuttosto interpretando una tradizione sulle realtà trascendenti. È la realtà metafisica che il sito storico deve demarcare. Questo status metafisico, inoltre, è ciò che genera, secondo Porfirio, le oscurità e le contraddizioni della descrizione letterale di Omero. La grotta non può essere trattata né come pura finzione né come pura storia: è una realtà mitica con le sue radici in rituali religiosi anteriori ad Omero.

Porfirio è ben consapevole che questa interpretazione va molto al di là del testo nel trovare sofisticate dottrine filosofiche al suo interno, ma giustifica questo procedimento appellandosi alla vasta conoscenza omerica.

It must not, however, be thought that interpretations of this kind are forced, and nothing more than the conjectures of ingenious men; but when we consider the great wisdom of antiquity and how much Homer excelled in intellectual prudence, and in an accurate knowledge of every virtue, it must not be denied that he has obscurely indicated the images of things of a more divine nature in the fiction of a fable.<sup>29</sup>

Porfirio presume che qualsiasi verità filosofica o rivelazione divina possa essere persuasivamente riferita dall'interprete al testo sarebbe stata nota a Omero. Così, quando tali verità non sono chiaramente ed esplicitamente stabilite, Porfirio inferisce che Omero le ha rappresentate allegoricamente.

Porfirio sa che cosa sta facendo con il testo di Omero. In implicita risposta allo *Ione* di Platone e alla sua negazione di conoscenza al poeta o al rapsodo, egli argomenta che Omero non avrebbe mai potuto costruire la sua finzione senza avere una vera conoscenza filosofica della realtà sulla quale si basa la sua invenzione. Nella sua conclusione afferma che «it would not have been possible to feign the whole story except by using some real things to make this fiction» (οὐ γὰρ ἐνῆν ἐπιτυχῆ πλάσσειν ὅλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπο τινῶν ἀληθῶν μεταποιῶντα τὸ πλάσμα).<sup>30</sup> Similmente, possiamo supporre, secondo la stessa logica, che non sarebbe stato possibile tessere un tale elaborata interpretazione del testo se il testo non offrisse qualche base reale. Perciò la questione circa una base necessaria nella realtà per la finzione – o che qualunque cosa possa essere persuasivamente rappresentata nella finzione debba avere qualche base nella realtà – viene messo in connessione con la questione secondo cui tutto ciò che è vero filosoficamente potrebbe essere il significato proprio di un testo e può quindi essere ascritto al suo autore. Porfirio legge come se l'autore fosse praticamente onnisciente e come se il testo contenesse implicitamente l'intero della possibile conoscenza. Questi sono forse assunti assurdi, tuttavia potrebbero essere ciò che è necessario per sfidare l'interpretazione a decifrare ogni testo dato e a sfruttare pienamente le sue opportunità di aprire prospettive e percezioni in profondità. Il testo non è visto come un contenitore di un determinato significato, quanto come un catalizzatore che innesca pensiero senza intralci e svela verità di ogni tipo e senza limiti.

---

<sup>29</sup> Porphyry, *On the Cave of the Nymphs*, op. cit., sez. 18 [«Non bisogna pensare che tale interpretazioni siano faziose e frutto di ingegnosa inventiva ammantata di plausibilità: ma pensando quanto grandi furono la sapienza degli antichi e l'intelligenza di Omero e la sua perfezione in ogni virtù, non si disconosca che egli ha nascosto l'immagine di realtà più divine sotto la finzione di una favola». Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, cit., §36].

<sup>30</sup> Ivi, sez. 36 [«Non sarebbe riuscito a plasmare con successo l'intera narrazione, se non si fosse basato su alcune verità per modellare la sua finzione». Ivi, §36].

### III

Così come l'esegesi filosofico-allegorica è passata dai Greci ai Latini, Virgilio ha eclissato Omero in quanto poeta prediletto. Virgilio era visto come continuatore dell'impresa essenzialmente gnoseologica di Omero, volta a rivelare le verità più elevate sulla vita e il destino dell'uomo sotto il velo delle figure poetiche. I *Saturnalia* di Macrobio contribuiscono molto a incoraggiare un tale culto della poesia come saggezza filosofica e rivelazione incentrandosi su Virgilio, che è inteso come il successore di Omero. Ora non si afferma solo una saggezza visionaria generale ma una padronanza di tutti i differenti rami della conoscenza, specialmente così come sono articolati nel curriculum delle arti liberali (*ars liberales*). Virgilio è ritenuto competente ed esperto in tutte le discipline («omnium disciplinarum peritus»).<sup>31</sup>

Macrobio scrisse anche un celebre Commentario al *Somnium Scipionis* che sotto alcuni aspetti può essere considerato un lavoro esemplare di critica filosofica della letteratura. Tuttavia, come sottolinea il curatore William Harris Stahl, «work is not so much a commentary as it is an encyclopedia of general information and an exposition of the basic doctrines of Neoplatonism, and thus he uses passages from *Scipio's Dream* as pretexts for entering upon lengthy excursuses which, in some cases, might be called digressions.»<sup>32</sup> È paragonabile alle compilazioni di civilizzazione classica dell'*Institutiones divinarum et saecularium litterarum* nelle *Institutiones* di Cassiodoro o all'indagine della cultura scolastica medievale nel *Convivio* di Dante. La conoscenza enciclopedica offerta dal commentario stesso rende la lettura un viaggio dall'ignoranza alla conoscenza, che così porta la *quête* epica al livello dell'educazione del lettore e non la considera soltanto come una finzione rappresentata nella narrativa su Enea.

In ogni caso, una tale interpretazione allegorica non teneva il campo da sola. La tradizione dei commentari latini su Virgilio ha, oltre a questo lato allegorico-filosofico, un ramo grammaticale e antiquario che è rappresentato dal monumentale commentario composto nella Roma del tardo-quarto secolo da un amico personale di Macrobio, Mauro Servio Onorato.<sup>33</sup> L'interpretazione di Servio non è usualmente allegorica, tranne quando giunge alla discesa nell'oltretomba considerata come un'allegoria della vita nel corpo. I due tipi di commentario sono combinati nel quattordicesimo secolo nel cosiddetto *An Aeneid Commentary of Mixed Type*,<sup>34</sup> mentre un tipo allegorico di commentario è portato alla sua piena realizzazione nel dodicesimo secolo da Bernardo Silvestre, e poi nel quindicesimo secolo da Cristoforo Landino nei libri 3 e 4 delle sue *Disputationes Camaldulenses*.

Sono essenzialmente Servio e Macrobio a lasciare in eredità a Fulgenzio l'immagine di Virgilio come filosofo. Per Fulgenzio (468-533), vescovo di Ruspa, Virgilio non trasmette la rivelazione cristiana bensì la migliore e più elevata cultura filosofica nota al mondo pagano.

---

<sup>31</sup> Macrobius, *The Saturnalia*, trad. ingl. di Percival Vaughan Davies, Columbia University Press, New York, 1969, 1. 16. 12 [Macrobio Teodosio, *I saturnali*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino, 1987].

<sup>32</sup> Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio*, a cura di W. Harris Stahl, Columbia University Press, New York, 1952, p. 13 [«L'opera non è tanto un commento quanto un'enciclopedia di informazione generale e di esposizione delle dottrine di base del Neoplatonismo, e così Macrobio utilizza passi del *Somnium Scipionis* come pretesti per intraprendere lunghi excursus i quali, in certi casi, possono essere chiamati digressioni». Traduzione mia. Per un'edizione del commento al *Somnium Scipionis* v. invece Macrobio Teodosio, *Commento al sogno di Scipione*, a cura di M. Neri, Bompiani, Milano, 2007].

<sup>33</sup> Servii Grammatici, *In Vergilii Carmina Commentarii*, a cura di G. Thilo and H. Hagen, Georg Olms, Hildesheim, 1961.

<sup>34</sup> *An Aeneid Commentary of Mixed Type*, J. Ward Jones Jr. (ed.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1996.

Non si tratta della visione di Virgilio sviluppata nella prima cristianità, benché non sia senza precedenti tra padri della chiesa quali Tertulliano e Cipriano, che citano l'Eneide.<sup>35</sup>

Fulgenzio, nel *Commento all'Eneide* (*Expositio virgilianae continentiae secundum philosophos moralis*) (circa 500),<sup>36</sup> segue la lettura allegorica della poesia lungo le linee inaugurate dalle letture neoplatoniche di Omero. Di conseguenza, la poesia è considerata per se stessa come profezia ispirata e rivelazione di una saggezza esoterica. Virgilio è fatto apparire come un personaggio all'interno di un dialogo drammatico, anticipando sotto questo aspetto l'incontro di Dante con l'ombra di Virgilio nell'Inferno. Il Virgilio di Fulgenzio dichiara «In all my works I treated subjects relating to natural philosophy. And in the twelve books of the *Aeneid* I revealed fully the condition of man's life».<sup>37</sup> Virgilio è così abilitato a commentare e a spiegare la sua propria opera e il suo successo nel rappresentare «through an historical allegory» the three phases of human life: «first possession, second control of what you possess, and third graceful adorning of what you contro».<sup>38</sup> Enfatizza come i bambini e i giovani debbano maturare e acquisire la ragione per realizzare la loro virtù e essere liberati dai legami della materia e della carne. In ciò concorda con la teoria neoplatonica e specificatamente con la lettura di Porfirio, per esempio, dei Ciclopi da un occhio solo come rappresentanti la vanità meramente sensuale senza la visione spirituale o razionale:

The Cyclops is described as having a single eye in his forehead because the wandering of wild youth is not directed by a full or rational vision, and the whole of youth rests on Cyclopean vanity. The single eye in the head of the Cyclops symbolizes that he cannot see and understand anything but vanity. The wise Ulysses put out the eye: that is, vainglory is blinded by the flame of reason.<sup>39</sup>

Fulgenzio riceve e trasmette, inoltre, il contorno allegorico di base dell'epica come storia dell'anima nel suo viaggio attraverso la vita nell'universo materiale e la sua crescita verso la libertà spirituale, che fu stabilito dalla tradizione dei commentari neoplatonici greci. Egli trasferisce questo paradigma interpretativo da Omero a Virgilio. È inoltre un cristiano nordafricano e utilizza i metodi interpretativi allegorici per interpretare la Bibbia della scuola aleksandrina di Clemente e Origene, così come Filone Giudeo. Ciò spiega il suo rifiuto per la dottrina della trasmigrazione o reincarnazione delle anime che era una parte essenziale della saggezza insegnata sotto veli allegorici nei poemi così come erano letti dai neoplatonici. Anche Fulgenzio rappresenta se stesso come personaggio in dialogo con Virgilio, che rimprovera per aver scritto di un ritorno delle anime agli indolenti corpi. Replica Virgilio: «No people except you Christians on whom the sun of truth has shone can know all of the truth. But I

---

<sup>35</sup>Stefan Freund, *Vergil im frühen Christentum: Untersuchungen zu den Vergilzitataten bei Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Cyprian und Arnobius*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2000.

<sup>36</sup>Fabii Planciadis Fulgentii, *Expositio Virgilianae Continentiae Secundum Philosophos Moralis*, Teubner, Stuttgart, 1970 [Fulgenzio, *Commento all'Eneide*, a cura di F. Rosa, Luni Editrice, Milano-Trento, 1997].

<sup>37</sup> Fulgenzio è qui riportato dalla traduzione del suo commentario dell'Eneide, citato in *The Art of the Critic*, H. Bloom (ed.), New York - Chelsea, 1985, vol. 1, p. 482 [«Nel corso del mio poema ho inserito argomenti che riguardano il mondo naturale con l'intento di mostrare attraverso dodici rotoli di libri lo sviluppo completo della vita umana». Da Fulgenzio, *Commento all'Eneide*, cit., p. 53].

<sup>38</sup> Ivi, pp. 383-384 [«attraverso un racconto allegorico»; «nella vita umana ci sono tre livelli: il primo è l'avere, il secondo il dirigere quello che si ha, il terzo l'adornare quello che si dirige». Ivi, p. 57].

<sup>39</sup> Ivi, p. 485 [«Si dice a questo proposito che il Ciclope ha un solo occhio in mezzo alla fronte, perché la svagatezza puerile non ammette una visione piena e razionale delle cose e tutto il periodo dell'infanzia si sviluppa nella superbia come il Ciclope. L'occhio sulla fronte non sta a significare che non vede e non intende se non ciò che è frutto di superbia. Il sapientissimo Ulisse glielo elimina, come dire che la vanagloria è accecata dal fuoco dell'intelletto». Ivi, pp. 62-63].

did not come here to explain your Scripture and argue about what I should have known, but to explain those things that I did know». <sup>40</sup>

Fulgenzio è dunque importate per tracciare la tradizione della lettura filosofica della poesia nella sua migrazione dalla tradizione greca a quella latina – e quindi successivamente nell’epica italiana fondata da Dante, i cui discendenti possono essere seguiti giù fino a James Joyce. Tuttavia l’enfasi mistica e metafisica dei neoplatonici è rimpiazzata tra i Latini da una piega più retorica ed etica. L’esposizione di Fulgenzio comincia dalla prima parola dell’Eneide «arma» intesa come cifra di «virtù» e si dilunga sul perché questo termine debba precedere persino «virum», «uomo», la sostanza o l’uomo cui appartiene. Non l’essenza ontologica ma la virtù morale ottiene la precedenza in questa prospettiva.

In Bernardo Silvestre, della scuola di Chartres che contribuì alla cosiddetta rinascenza del dodicesimo secolo, il commentario filosofico sull’epica poetica ricopre parte del suo *élan* speculativo. Bernardo presenta l’Eneide dal «the double point of view of philosophy and poetic fiction». <sup>41</sup> Così egli si iscrive espressamente nella tradizione del commentario sull’Eneide che si è evoluta da Servio, Macrobio, Donato e Fulgenzio. Egli cita i *Commentarii in somnium Scipionis* di Macrobio (I. 9. 8; o forse 2. 10. 11) all’inizio della sua Prefazione sostenendo che Virgilio: «taught the truth of philosophy, and he did not neglect poetic fiction». <sup>42</sup> Esposizione poetica e narrazione sono distinte da diversi ordini all’interno dello stesso testo. Mentre impiega una modalità di narrazione artificiale, nel fatto che comincia *in media res* e ritorna successivamente all’antefatto, per quanto riguarda la verità filosofica, Virgilio osserva l’ordine naturale: inizia con la nascita durante la tempesta marina e col naufragio del primo Libro e segue Enea attraverso l’esperienza della giovinezza, per esempio, il suo amore per Didone, attraverso i compiti della maturità. Ciò sembra significare che l’esterno, il tegumento o involucro, è descritto anzitutto come un mezzo per rivelare la realtà spirituale e l’esperienza dell’anima: «His procedure is to describe allegorically by means of an integument what the human spirit does and endures while temporarily placed in the human body». <sup>43</sup> Quando Bernardo arriva al sesto Libro, che è trattato in dettaglio molto maggiore, «since Virgil declares philosophic truth more profoundly in this book», <sup>44</sup> tutto si articola nuovamente nei termini di un dualismo corpo-anima in cui c’è un chiaro ordine gerarchico.

Bernardo legge i primi sei libri dell’Eneide come una discesa dell’anima giù attraverso la nascita e il vizio all’interno dei corpi e alle sue debolezze culminante – o meglio, che tocca il fondo – con il *discensus ad inferos*. La seconda parte del poema ricapitola la prima come la sua immaginare speculare, rovesciando la discesa in un viaggio verso l’alto attraverso la virtù e la contemplazione fino alla beatitudine. Il contorno generale della nozione dell’epica come educazione, come un viaggio dell’anima, una discesa nel corpo e una ri-ascensione dalla carne verso la libertà della coscienza purificata, è infatti costante da Fulgenzio attraverso Bernardo fino a Cristoforo Landino. Il protagonista epico è in viaggio alla ricerca della conoscenza. Ciò rende

---

<sup>40</sup> Ivi, pp. 490-491 [«A nessuno è dato conoscere tutto il vero se non a voi Cristiani, a cui riflesse il Sole della verità. Ma nei tuoi libri non sono venuto come un interprete venale per discutere con te quel che avrei dovuto pensare, anziché spiegarti qual era il mio pensiero». Ivi, p. 77].

<sup>41</sup> Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Eneidos Virgilio*, a cura di E. G. Schreiber e T. E. Maresca, University of Nebraska Press, Lincoln, 1979, p. 3. Citazioni inglesi da *Commentary on the First Six Books of Virgil's Aeneid*, trad. ingl. di Earl G. Schreiber e Thomas E. Maresca University of Nebraska Press, Lincoln, 1979 [«il duplice punto di vista della filosofia e della finzione poetica». Bernardo Silvestre, *Commento all’Eneide – Libri I-VI*, a cura di B. Basile, Carocci, Roma, 2008, p. 33].

<sup>42</sup> *Ibidem* [«Insegnò la verità filosofica, senza però trascurare la finzione poetica». *Ibidem*].

<sup>43</sup> Ivi, p. 5 [«Il modo in cui si comporta è il seguente: rappresenta allegoricamente che cosa faccia e provi lo spirito umano posto nel corpo per un tempo definito». Ivi, p. 35].

<sup>44</sup> Ivi, p. 31 [«Poiché Virgilio nel presente libro dichiara con maggiore profondità il vero filosofico». Ivi, p. 36].



l'epica, nelle appropriate parole dei traduttori inglesi di Bernardo: «the vehicle of the central myth of the West, the myth of consciousness, of the acquisition of new knowledge».<sup>45</sup>

Il metodo di lettura critica di Porfirio, che scopre la filosofia neoplatonica come se fosse codificata simbolicamente in un testo letterario classico, è così continuato nella tradizione latina, eminentemente da Macrobio e Bernardo Silvestre, specialmente nelle loro letture dell'Eneide di Virgilio. Questa tradizione è la matrice della disciplina della critica filosofica o teologica come io la interpreto: questi classici critici sono modelli primari per il tipo di lettura religiosa e filosofica dei testi letterari che propongo.<sup>46</sup>

Certamente queste letture possono essere perseguite attraverso la lente di tutti i diversi tipi di filosofie religiose. Si possono menzionare alcuni esempi più recenti, a titolo illustrativo. Le letture fenomenologiche o ontologiche di Heidegger su Hölderlin sono massimi monumenti del genere, così le letture antropologiche cristiane di Shakespeare, Cervantes, Proust, Dostoevskij ecc. da parte di René Girard. Classici acclamati *in materia* sono anche le letture di Kierkegaard dei testi biblici in modi che adombrano la sua filosofia esistenziale, così come le letture esistenzialiste di Miguel de Unamuno sulla sottomissione al ridicolo come incarnazione delle umiliazioni redentive di Cristo del Don Chisciotte. Approcci più analitici si sono prestati a interpretare la letteratura filosoficamente. Per esempio, Stanley Cavell legge le opere teatrali di Shakespeare come piene, ad un grado preminente, di delucidazioni riguardo i limiti della conoscenza e l'esigenza di riconoscere affinché la conoscenza in senso stretto sia rilasciata o disappropriata [*disowned*].<sup>47</sup> Secondo linee simili, ponendo l'accento sul radicamento cognitivo e sullo sguardo intellettuale, sono le letture di Martha Nussbaum di una varietà di autori letterari, inclusi i classici latini e greci e Dante.<sup>48</sup>

Proprio come in tutti questi interpreti filosofici della letteratura che seguono in qualche senso nella tradizione di Porfirio, c'è, bisogna riconoscerlo dichiaratamente, nelle mie letture della letteratura un programma che non è strettamente quella di delucidare il solo testo letterario. I criteri e gli obiettivi di tali letture non sono necessariamente gli stessi di altre forme di critica letteraria, soprattutto quando consideriamo la critica letteraria a partire dall'Illuminismo. Queste interpretazioni non cercano soltanto un significato all'interno del testo preso nei suoi termini propri. Dobbiamo chiederci: il testo, dopo tutto, ha forse qualche termine che possa essere propriamente considerato come «suo proprio», piuttosto che essere preso in prestito sempre già dalla tradizione? Non è forse lo stesso cosiddetto testo primario in sé sempre già una mediazione tra vocabolari e paradigmi di diversa provenienza? Una tale struttura esterna è forse sempre presente in ogni forma di critica, anche quando è soltanto un insieme di luoghi comuni critici, correntemente assunti intorno a un testo o a un autore.

Una domanda inevitabile, dunque, che deve essere rivolta rispetto a questo specifico genere di critica letteraria che sto chiamando «speculativo» o filosofico, è: l'esposizione di un testo letterario mira semplicemente a interpretare un testo accuratamente, per chiarire quel che dice, o il testo è utilizzato in qualche modo per dire qualcos'altro che il filosofo – e solo

---

<sup>45</sup> Ivi, p. xxxi [«Il veicolo del mito centrale dell'Occidente, il mito della consapevolezza, dell'acquisizione di nuova conoscenza»].

<sup>46</sup> Vedi, per esempio, il mio libro William Franke, *Poetry and Apocalypse: Theological Disclosures of Poetic Language*, Stanford University Press, Palo Alto, 2008.

<sup>47</sup> Stanley Cavell, *Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare*, ed. aggiornata, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 [*Il ripudio del sapere: lo scetticismo nelle tragedie di Shakespeare*, trad. it. di Davide Tarizzo, Einaudi, Milano, 2004].

<sup>48</sup> Martha Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1990, e Idem, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 [*L'intelligenza delle emozioni*, trad. it. di Rosamaria Scognamiglio, Il Mulino, Bologna, 2004].

il filosofo – estrapola da esso? Una tale estrapolazione potrebbe sembrare una strumentalizzazione arbitraria e ingiustificabile, ma se il nuovo sguardo è stato reso possibile e può essere raggiunto unicamente attraverso l'opera letteraria, allora l'utilizzo dell'opera, sostengo, non è arbitrario. Piuttosto, la letteratura si è dimostrata indispensabile per raggiungere la visione intellettuale articolata dal filosofo.

Tale visione non è identicamente la stessa dell'autore del testo letterario e non è soltanto una ancella al suo servizio, ma c'è, tuttavia, una relazione genetica: l'opera letteraria ha generato la visione filosofica. Anche sistemi pre-esistenti come il neoplatonismo di Porfirio rinascono di nuovo quando vengono elaborati in risposta a un'opera letteraria tale quella di Omero. La fecondità di una simile relazione dà una misura differente della produttività dell'interpretazione e anche un differente standard della sua legittimità rispetto agli usuali criteri di interpretazione nella critica letteraria. Questa fecondità, affermo, è in conclusione la giustificazione per una interpretazione speculativa della letteratura.